1- إشكالية الحقيقة في التفكير الإسلامي:

تكاد تختزل إشكالية التفكير الإسلامي قديما وحديثا في معضلة الكدح من أجل الظفر بالحقيقة وامتلاكها مع ما صاحب ذلك من صراعات فكرية ومشادات كلامية وصلت إلى حد التفكير والعنف بسبب اختلاف التأويلات، وتشعّب دروب الوصول إلى فيصل التفرقة بين الخطإ والصواب.

وليس من غرضنا في هذا المقال ختم القول في معضلة اختلاف المسلمين، ولا ترجيح مقالات فريق على آخر لأنّنا لا ننظر إلى تاريخ التفكير الإسلامي نظرة قضائية، ولا نريد أن نجعل من بعض القدامى خصوما تاريخيين، ولا أئمة نكون لهم مريدين. بل الذي نودّ التوقف عنده هو منهج المتكلمين قديما في فهم الحقيقة، وفي معاملة فكر الآخر المختلف داخل الدائرة الإسلامية. وسنهتم في الغالب بالمنحى السني والأشعري خصوصا باعتباره التوجه الذي كانت له الغلبة في تراثنا الديني، وهو الذي تعود إليه بدرجة كبيرة مسؤولية صياغة بنية التفكير الديني السائدة منذ قرون إلى اليوم.

والسؤال الذي يفرض نفسه ابتداء هو التالي:

لماذا عالج المتكلمون إشكالية الحقيقة ؟

والواقع أنّ هذا السؤال لا يبحث عن سرّ دفين غير معروف، إذ أنّ علم الكلام يندرج – كما هو معلوم – ضمن بنية فكرية دينية يحتّم عليها الالتزام الديني الإقرار بمجموعة من الثوابت العقدية التي ينبغي أن تُعامل على أنّها حقائق. إلاّ أنّ هذه الحقائق ليست على درجة واحدة من القابلية للفهم، بل فيها البيّن بذاته، كما يوجد فيها الغامض المشكل، وهو ما ترتب عليه اختلاف في مناهج تمثل الحقائق الدينية.

ومن هنا نبع الإشكال، وصار المسلمون يتساءلون عن وجه الحق فيما اختلف فيه الناس، وعن معايير التمييز بين الخطإ والصواب، لأنّ الصبغة الإيمانية

للتديّن ترفض أن يظلّ الإنسان مذبذبا لا يقين له، كما أنّ صبغته العلمية تتطلب منه ترجيح توجّه معيّن يُبنى عليه السلوك في واقع الحياة.

وبهذا يتبيّن أنّ البحث عن الحقيقة في التفكير الكلامي لم يكن مجرّد ترف فكري يقصد لذاته، بل هو سؤال جدّي يحمل على كاهله ثقل الدين كله.

وممّا ينبغي استحضاره ابتداء في هذا المجال أنّ الفكر الكلامي فكر دفاعي بالأساس. وهذا يعني أنّ الحقيقة عند المتكلم ليست بعدية فتُطلب بطريقة محايدة، بل هي قبلية يعمل على دعمها، فهو لا يبحث عن حقيقة مجهولة، ولا ينشئ ببحثه حقائق جديدة، وإنّما يدافع عن حقائق جاهزة قصد "الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان" كما يقول الإيجي[1] ولا يقين عنده إلا بترسيخ معتقد المذهب الذي ينتمي إليه، والجماعة التي يشهد قطعا أنّها ظفرت بالحقيقة المُنجية.

وبهذا المعنى يعتبر الفكر الكلامي فكرا ترجيحيا لا إنشائيا، لأنّ المتكلم إذ تتعدّد أمامه تأويلات الفرق للثابت من حقائق الإسلام لا يهمّه أن يبدع حقائق يبتكرها على غير مثال سابق بحكم خوفه من السقوط في المحظور من البدع، لذلك فهو يركّز جهده في ابتكار مناهج الدفاع عن حقيقته الراجحة.

ولهذا، لا يمكن الجزم بأنّ المتكلم يدافع عن مطلق الإسلام، بل عن الإسلام كما يفهمه رجال مذهبه. وهو مع ذلك يعتقد أنّه يدافع عن الإسلام الصحيح، لأنّه يطابق بين معتقد فرقته والإسلام الحق، ولا يرى فرقا بينهما، فدفاعه عن الإسلام هو دفاع عن معتقد المذهب، ودفاعه عن معتقد المذهب هو دفاع عن الإسلام، وقد حدّد الغزالي من موقعه باعتباره سنيّا أشعريّا غرض علم الكلام بقوله « إنّما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[2]. فالحقيقة في نظر المتكلم الأشعري قرّرها السلف وأهل السنة منذ زمن الإسلام الأوّل، حيث كانت العقائد تُدرك صافية من كل دخن، فلمّا نبتت البدع وقامت الفتن، وتعدّدت الفرق، لزم على المتكلم السنّي أن يحرس عقيدة السلف كما تبلورت في الزمن المرجعي.

وقد عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنّه « علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»[3] وبهذا التعريف يُقصي ابن خلدون متكلمي الفرق المخالفة من دائرة علم الكلام، لأنّ المتكلم – في نظره – لا يستحق هذه الصفة إلاّ إذا كان سنيّا مدافعا عن مذاهب السلف. ورغم ذلك فإنّنا نجد بعض الأشاعرة يخفّفون وطأة هذا الإقصاء، فقد رفض الإيجي أن يحتكر أهل السنّة لقب علم الكلام مع أنّه يقرّ بأنّهم أهل الحق ويخطّئ المخالفين، يدلّ على ذلك قوله « إنّ الخصم وإن خطّأناه لا نُخرجه من علماء الكلام»[4] وهذا يعني بالضرورة أنّه لا يُخرجه من دائرة الإسلام، لأنّ التخطئة لا يلزم عنها حتما نزع أبرز الصفات الإيمانية التي تجمع المختلفين. ولعلّ هذه الحقيقة هي التي دفعت الأشعري إلى تسمية كتابه في الفرق بـ"مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين".

2–مفهوم الحقيقة:

يمكن أن نختبر مفهوم الحقيقة من خلال تعريفاتها اللغوية والاصطلاحية عند المتكلمين. فأصل الحق في اللغة المطابقة والموافقة[5] ويطلق على الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[6] ويقال لموجد الشيء على مقتضى الحكمة، ولهذا كان الحق اسما من أسماء الله تعالى أو صفة من صفاته، ويستعمل في الفعل والقول الواقع بحسب ما يجب وبقدر ما يجب وفي الوقت الذي يجب لذلك يقال مثلا فعلك حقّ، أو قولك حقّ[7] وهو في الاصطلاح كما بيّن التفتازاني « الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال، والعقائد، والأديان باعتبار اشتماله على ذلك»[8]. وتستعمل الحقيقة كما بيّن الراغب الأصبهاني تارة في الشيء الذي له ثبات ووجود، وتارة في الاعتقاد المطابق[9].

ومن الألفاظ التي تقارب لفظ الحق أو الحقيقة، الصدق، وهو في اللغة مطابقة الحكم للواقع[10] وإذا كان الحق يستعمل في الأقوال والمذاهب والعقائد، ويقابله الباطل فإنّ الصدق شاع استعماله في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب، ومع ذلك فهما يشتركان في معنى المطابقة، إلاّ أنّ هذه المطابقة « تعتبر في الحق

من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم. فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إيّاه»[11].

وقريب من هذين اللفظين لفظ الصواب الذي اقترن بالحقيقة في عنوان المقال. وهو يستعمل تارة بمعنى الأَوْلَى في مقابلة غير اللاّئق، وتارة بمعنى الحق في مقابلة الخطإ[12] سواء أنظر إليه باعتبار الشيء في ذاته من حيث أنّه محمود في نفسه أم باعتبار القاصد إذا أدرك المقصود بحسب ما يقصده[13] وهو لغة السداد، واصطلاحا الأمر الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[14]. وقد يفرّق بينه وبين الحق بأنّ الصواب هو عين الأمر الثابت في نفس الأمر في حين أنّ الحق هو مطابقة هذا الأمر الثابت في نفسه لما في الذهن[15].

على أنّ لفظ الصواب قد يكون أخف وقعا من لفظي الحق والصدق في خصوص التخطئة بشرط أن يكون المخطئ قد قصد الصواب، ولذلك فرّق الشوكاني بين الإصابة والصواب من جهة أنّ الإصابة هي موافقة الحق، أمّا الصواب « فإنّه قد يُطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كلّف به واستحق الأجر عليه، وإن لم يكن مصيبا للحق وموافقا له»[16].

لقد ظهر من تقليب دلالات الحقيقة والألفاظ التي تقاربها، أنّها تنأى عن النسبية والنسقية، ولا تمنح الذات العارفة قيمة تُذكر في إنشاء حقيقتها الخاصة، إذ أنّ مدلول المطابقة يعني أنّ الحق هو الواقع الموضوعي الخارج عن ذات الإنسان، والثابت في الأعيان، والحكم الحقيقي هو ما كان الأمر الثابت في ذاته موافقا له. فالموقف الذي يراه المتكلمون باطلا لا يؤثّر في الحق الثابت في الأعيان، لأنّ ثبوت هذا الحق ليس متوقفا على الاعتقاد، بل هو ثابت في ذاته بقطع النظر عن أحكام الناس ومعتقداتهم، ولا يوصف المعتقَد بأنّه حق أو حقيقي إلاّ إذا كان مماثلا للواقع الثابت الذي لا يسوغ إنكاره.

من الواضح أنّ المتكلمين يريدون بهذا المفهوم المطابقي للحقيقة أن يؤطّروا مجال تحرّكهم ضمن حقل من الثوابت المعرفية التي لا يستقيم بدونها علمهم.

فهم في حاجة أكيدة إلى بداية تؤسّس الثقة بالعلم والمعلومات حتى يسيروا على أرضية وثوقية تمهّد لإثبات ما يرجّحونه من حقائق.

لذلك كان المتكلمون الأشاعرة يهتمّون في مقدّمات كتبهم الكلامية بإثبات الحقائق ويتوقفون للردّ على السفسطائيين الذين ينكرونها، فالعلم بها كما يقول النسفي في مقدّمة عقائده « متحقق خلافا للسفسطائية»[17] وهم في نظر عبد القاهر البغدادي ثلاث فرق: العناديّة أو الذين يرون أنّه لا حقيقة لشيء. ولا علم بشيء، والشكّاك الذين قالوا لا نعلم هل للأشياء والعلوم حقائق أم لا. أمّا أصحاب الفرقة الثالثة فهم العنديّة الذين يثبتون الحقائق، لكن هذه الحقائق في نظرهم ليست مستقلة بذواتها، بل هي تابعة للمعتقدات. وبناء على ذلك فإنّ كل من اعتقد شيئا فمعتقده صحيح على ما اعتقده[18] لأنّ الإنسان هو مقياس الحقيقة.

وإذا كان موقف العندية الذين يثبتون الحقائق ويجعلونها مرتبطة بالذات العارفة فيه من الوجاهة ما أغرى عددا من الأشاعرة بتبنّيه في مجال الحقائق الفرعية، فإنّه لم يكن من الممكن بالنسبة إليهم قبوله في الأصول، لأنّهم إنّما يُثبتون تميّزهم باعتبارهم فرقة ناجية بناء على إثباتهم لأحقّية الحق الذي يقولون به في مجال أصول الدين.

وبهذا يتبيّن أنّ الكلام الأشعري يتأطر ضمن منهج في التفكير يسعى إلى نحت بيانات أو إبانات وثوقية عن أصول الديانة ترفض توسيع هوامش الاختلاف، وتكدّ جاهزة من أجل تأسيس ائتلاف معرفي حول الحقيقة، من دَخَلَهُ كان على حق ومن نأى عنه كان شاذا. ولّما كان الائتلاف المعرفي التام مجرّد حلم عسير التحقق بحكم أنّ كل ساع إليه إنّما يهمّه تواطؤ الناس على ما يراه من الحق، صارت كل محاولة توحيدية مجرّد رأي يضاف إلى قائمة الآراء المتصارعة. وبهذا كان البحث عن الوحدة التي يسعى إليها الأشاعرة وغيرهم مغذيا للفرقة، لذلك لم يكن تاريخ التفكير الإسلامي تاريخا للوحدة، بل كان تاريخا للاختلاف، إلاّ أنّه اختلاف منفي على مستوى الوعي المذهبي وإن كان واقعا على مستوى الحضور الفعلي، بمعنى أنّ وجود التعدّد الفكري رغم أنّه

كان ظاهرة بارزة لم يرتق ليكون مبرّرا كافيا لإنتاج فكر ينظر بعمق إلى حق الاختلاف فهو تعدّد قائم على أرضية تكره التعدّد وتميل إلى التوحّد.

3–نقائض الحقيقة:

ممّا يساعد على فهم الحقيقة معرفة نقائضها إذا كان لها نقائض على رأي من يثبتها، فإثبات الحقيقة يقتضي حتما الإقرار بوجود نقائضها، إذ أنّ معرفة الخطأ يترتّب عليها ضرورة معرفة قيمة الحقيقة. فإذا كان كلّ ما يقال حقا لا يحتمل الخطأ، تبتذل الحقيقة، وتفقد جاذبيّتها، وتتهاوى قيمة الكدح في طلبها.

ولّما كان المتكلمون يثبتون الحقائق خلافا للسفسطائية، اهتمّوا بتحديد أنواع المعرفة التي تخالفها على وجه المناقضة كالخطأ، أو على وجه المقاربة كالظنّ. فقد قسّموا التصديقات، أي أحكام القيمة، إلى سلّم متدرّج من مستوى الجهل المطبق إلى مستوى القطع بصدق الحقيقة. واعتمدوا في تمييز هذه المراتب على معيارين أساسيين ينسجمان مع تعريفهم السابق للحقيقة: أوّلهما معيار المطابقة، وثانيهما معيار الجزم والتأكّد.

ويُعدّ "الجهل" في هذا السلّم التفاضلي أدنى مستويات التصديق، لأنّه حكم جازم غير مطابق للواقع[19]. ويليه "الوهم" الذي فُسّر بأنّه تصديق غير جازم بأمر مرجوح. أمّا "الشكّ" فهو كذلك حكم غير جازم، إلاّ أنّه يقتضي تجويز أمرين فأكثر مع الاستواء في النفي والإثبات دون ترجيح حقيقة على أخرى[20]. فإذا خرج الناظر من مستوى الشكّ، ورجّح طرفا على آخر من غير جزم وتيقّن يكون قد بلغ رتبة "الظنّ"، وتكون الحقيقة عنده ظنّية، لأنّ الظنّ عند المتكلمين وعلماء أصول الفقه هو "تجويز أمرين فما زاد لأحدهما مزيّة على سائرها"[21]. وقد ترتقي درجة الترجيح وتقلّ احتمالات الخطأ حتى يصير الحكم ظنّا غالبا يقارب اليقين. أمّا إذا كان الحكم مطابقا للواقع بطريقة جازمة لا ظنّ فيها ولا شكّ ولا وهم فإنّه يصير "يقينا" مقطوعا بصحّته وموافقته للصواب.

تعتبر الحقيقة اليقينية المرتبة الوحيدة التي لا تحتمل الخطأ من بين هذه المراتب الخمس، لذلك كان مخالفها مخطئا قطعا. أمّا المراتب الأخرى فهي تحتمل الخطأ بدرجات متفاوتة، فالظنّ صواب راجح يحتمل الخطأ احتمالا متفاوت الدرجات، والشكّ يستوي فيه الخطأ والصواب من حيث درجة الاحتمال، والوهم ليس كالظنّ صوابا يحتمل الخطأ، بل هو خطأ يحتمل الصواب احتمالا متفاوت الدرجات. أمّا الجهل فهو خطأ محض لا يحتمل الصواب أصلا.

يظهر من هذا الترتيب التصاعدي أنّ الترحّل لطلب الحقيقة يُشترط فيه التحرّر من الأوهام، والأخطاء التي تُعامَل على أنّها حقائق قصد وضع جميع الأحكام في مستوى الشكّ الذي منه تنطلق المسيرة الفعلية نحو اليقين.

غير أنّ اليقين لا يتأكّد طلبه إلاّ في مجال العقيدة، لأنّ الإيمان في نظر المتكلمين تصديق جازم مطابق للواقع عن دليل، فلا يعتدّ بإيمان المقلّد الذي يأخذ العقائد بغير حجّة، كما لا يعتدّ بمن كانت عقائده مظنونات تحتمل الخطأ. أمّا الحقائق الظنّية التي تحتمل الخطأ فمقبولة ومعمول بها في الشرعيات، وفي سائر الفروع الفقهية.

ويُفهم من هذا أنّ الخطأ في العقائد أعظم خطرا من الخطأ في الفقهيات، لذلك خيّر بعض العلماء التفريق بين نقيض الحقيقة في مجال العقيدة ونقيضها في مجال الشريعة. ففي المعتقدات يغلب استعمال مصطلح الحق ونقيضه الباطل، وفي الفروع الفقهية يغلب استعمال مصطلح الصواب ونقيضه الخطأ. لذلك فإنّ المتكلم يعتقد أنّ مذهبه حق وما عداه باطل، أمّا الفقيه فإنّه يتجنّب غالبا لغة الجزم الصارمة ويرى أنّ مذهبه صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيره خطأ يحتمل الصواب[22].

4-الاختلاف في تأويل الحقيقة:

إذا كانت الحقائق العقديّة لا يعتدّ فيها بغير اليقين فلماذا اختلف فيها المسلمون ؟ واختلافهم فيها ألا يدلّ على إمكان تسرّب الخطأ إليها في ذاتها ؟ وبعبارة أخرى، ألا ينسف الاختلاف مشروعية الحقيقة ؟

يقول ابن السيد البطليوسي « إنّ اختلاف المختلفين في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنّما تختلف الطرق المؤدّية إليه، والقياسات المركّبة عليه، والحق في نفسه واحد»[23] إنّ الحقيقة بحسب هذا القول مستقلة في ذاهّا عن الإنسان، واختلاف الناس فيها لا يُفقدها مشروعيتها، ولا يضعها موضع الشك من حيث هي في وجودها العيني، بل إنّ الاتّهام إذا كان له ما يبرّره يتوجّه أساسا إلى مدارك المختلفين التي ليست في مأمن من الخطأ والشك والتوهّم.

ويعود سبب ذلك إلى أنّ الحقيقة عند المتكلمين وعلماء أصول الفقه لا توجد في مستوى واحد، بل لها على حدّ قول القرافي أربع وجودات: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في البيان، ووجود في البنان، أي في الكتابة النصّية[24] ووجودها العيني هو وجود موضوعي واحد في ذاته لا يختلف، لأنّه حق مطلق، أمّا وجودها الذهني، والبياني، والقلمي فهو وجود مرتبط بالذات العارفة، وهو بهذا المعنى نسبيّ متلبّس بالتاريخ ومندسّ في عالم الكون والفساد، وقابل للاختلاف، لأنّ الذهن لا يحمل الحقيقة كما هي أبدا، وإنّما يحمل عنها صورة في ذهنه تسلبها كليتها وإطلاقيّتها لحظة التمثّل، وتُدخلها في مدار الخصوصية التي تختلف باختلاف التأويلات. فكأنّ من قَدَر الحقيقة أن لا تُدرك إلاّ مؤوّلة ومحاصرة باحتمالات الخطأ.

ومن أسباب اختلاف الناس في الحقيقة أنّ أدلّتها تنقسم في عمومها إلى قسمين يعضّد أحدهما الآخر: أوّلهما العقل وثانيهما النقل.

والعقليات قد تكون ضرورية تُدرك بالبداهة التي لا اختلاف فيها غالبا، وقد تكون نظريّة تُدرك بالتأمّل وإعمال الفكر، والتأمُّلُ قد يؤدّي إلى القطع كما قد يؤدّي إلى الظنّ، ولهذا السبب يقع الخلاف في الحقائق من جهة العقل.

أمّا النقل المتمثّل في النص القرآني خصوصا، فإنّ دلالته على الحقيقة قد تكون ظاهرة تُدرك بمجرّد التنزيل، وقد تكون خفيّة تحتاج إلى تأويل وإنعام نظر.

وتنبع إشكالية تأويل النص القرآني أساسا من ازدواجية العلاقة بين الغيبي والتاريخي، أي بين الإلهي والإنساني، فهو باتفاق المسلمين منزَل من عالم الغيب، لكنّ هذا التنزّل لم يكن تنزيلا لمطلق الغيب، لأنّ ساحة التاريخ النسبية ليست مؤهّلة لاستيعاب الغيب في مطلق تجلّيه إلاّ إذا تحوّلت بدورها إلى غيب، بل كان هذا التنزّل منسجما مع ما في التاريخ الدنيوي من نسبيّة. ومن هنا أمكن لعدد من الباحثين المعاصرين أن يؤكّدوا تاريخيّة الظاهرة القرآنيّة، مثل الدكتور نصر حامد أبو زيد[25]. غير أنّ التركيز على تاريخيّة النص القرآني لا يحلّ المشكلة، وإن أمكن اعتباره مقدّمة ضرورية لتأسيس وعي علمي في التعامل مع ظاهرة الوحي، وذلك لأنّ المعضلة لا تكمن في التاريخ فقط، بل في الواسطة بين ما فوق التاريخ والتاريخ ذاته أيضا، وهذه الواسطة هي اللغة، أي لغة النص القرآني. وبقدر ما يؤكّد الإعجاز قدسيّة المنصوص القرآني فإنّ أبجديّة اللغة وإيحاءاتها الثقافية تؤكّد تاريخيته، لأنّها منحوتة من لغة البشر، ومن لسان العرب تحديدا. ويعدّ الإنسان على نحو من الأنحاء مشاركا في تأسيس لغة الوحي، فرغم أنّه لم يبدع الصياغة المعجزة فهو الذي اصطنع الحروف ونسجها في مفردات وضبط قوانين التداول وأساليب التركيب والخطاب. وقد صارت ضوابط اللغة العربية وقواعدها الاشتقاقية والتركيبية قوالب لاستيعاب كلمات الله التي لا تنفذ، فتجسّد فيها اللامتجسّد وقُيِّد فيها المطلق الذي لا يتقيّد، وظهر فيها حسّ الغيب الذي لا يُحسّ ولا يتشيّء، فصار بذلك المدلول فيها أوسع من الدال، والعبارة فيها أضيق من المعنى، فمن حصر العبارة في مدلولاتها الحرفية الضيّقة فقد شبّه وجسّم، ومن جبن ولم يؤوّل فقد أبقى الدلالة على غموضها رغم نفوره من التشبيه، ومن أوّل قصد تطهير الدلالات الغيبية المقدّسة من ثقل المحسوسات الحادثة فقد اقتحم لجّة عميقة الغور غير مأمونة العواقب. فكلمات القرآن ليست هي عين الحقيقة الغيبيّة، بل هي ضرب من التقريب الدلالي لأبعاد الغيب اللامحدودة. وهو ما يسمح لنا بأن نقول إنّ الحق موجود خارج القرآن من حيث هو لفظ أي في علم الله المطلق، وليست آياته إلاّ دليلا عليه، ولهذا كان لزاما على الإنسان أن يخوض مغامرة التأويل.

والتأويل دراية مجالها الرواية، وبحث عن الغياب من خلال الحضور، واستدعاء للباطن من خلال الظاهر بحثا عن المستور واستكناها لخفايا الخطاب. غير أنّ التأويل مهما تعمّق يظلّ مرتبطا بنسبية الإنسان، لأنّ المؤوّل إنّما يسعى بصنيعه إلى تأنيس النصّ المقدّس، وإخراج معانيه المستعصية من طور الغرابة إلى الألفة، أو هو على حدّ قول الدكتور محمد مفتاح « إرجاع الغرابة إلى الألفة ودسّ الغرابة في الألفة»[26] وتأخذ الألفة هنا معنى تاريخيّا مثقلا بخصوصيات المؤوّل، ومغلّفا بالثقافة السائدة في عصره، ومحكوما بثوابت مذهبه الكلامي. فالقدسيّ حين يتلبّس بالثقافيّ عبر فعل التأويل يفقد قدسيّته حالة تلبّسه، ويصبح خاضعا لقوانين القراءة وآليات الفهم المتباينة. وتزداد المشكلة تعقّدا حين يميل الثقافيّ حالة تأويله للمقدّس إلى خلع لَبُوسه النسبي ويتوهّم أنّه معصوم من الخطأ، ومُوقِّع رسمي عن المقدّس بسبب امتلاكه للحقيقة المطلقة.

ولا شكّ أنّ هذا الادّعاء الكبير يقوم على فهم معيّن لعلاقة الحقيقة بالخطأ والصواب، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن الحقيقة: هل هي واحدة فيُخطَّأ من خالفها ؟ أم هي متعدّدة فيُصوَّب جميع المختلفين فيها ؟

5–الحقيقة بين التخطئة والتصويب:

من أبرز المباحث التي يظهر فيها بجلاء موقف المتكلمين من الحقيقة مبحث الاجتهاد بين التخطئة والتصويب. وتعود أهميته إلى أنّه يطرح إشكالية الحقيقة طرحا تأسيسيا مباشرا، ويعالج قضيّة تردّدها بين الإطلاقية والنسبية. وقد عولجت هذه المسألة ضمن أبواب الاجتهاد التي تُختم بها عادة مباحث علم أصول الفقه، وهذا يعني أنّها عود على بدء، وتساؤل عن مدى الثقة بالحصيلة المعرفية التي وقع تأسيسها لبنة لبنة، وقاعدة قاعدة في إطار الأصلين اللذين هما علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه. ومن الضروري أن نشير إلى أنّ هذين العلمين يتقاطعان في معالجة كثير من القضايا، ويقومان على بنية فكريّة واحدة رغم اختلاف تخصّصيهما.

وتجنّبا للإغراق في التفاصيل يمكن تقسيم مواقف المسلمين من هذه المسألة إلى موقفين أساسيين:

أوّلهما: موقف المخطّئة، وهم الذين يؤمنون بوجود حقيقة مطلقة واحدة تتمتّع باستقلاليتها الذاتية، ولها وجود عيني لا يتأثر في ذاته بمقاييس البشر، لأنّها هي معيار كل نظر، ومقياس الحكم على كل موقف. وقد سمّي أصحاب هذا الاتجاه بالمخطئة، لأنّ الحق عندهم واحد لا يتعدّد، ومن عجز عن معرفته حكم عليه بالتخطئة التي تختلف خطورتها حسب نوعيّة الحقيقة التي يضِلّ عنها المجتهد.

أمّا الموقف الثاني: فهو موقف "المصوّبة" الذين يقولون بتعدّد الحق، وينكرون وجود حقيقة واحدة مستقلة بذاتها عن الفكر، ويرون أنّ كل مجتهد مصيب. وبهذا تنتفي ثنائية الخطأ والصواب، والحق والباطل، ويزول التقويم المعياري المتصلب لنتائج الاجتهاد، ويرتفع مفهوم الحقيقة الجاهزة، وتصير الحقيقة نسبية وتابعة للإنسان الذي ينشئ صوابه الخاص بحسب معاييره الذاتية وأدلته التي تنسجم مع بنية تفكيره.

لكن المواقف من الحقيقة ليست منحصرة في هذين الموقفين المتضادين، لأنّ هذا التقسيم مبسّط، ولا يقدّم لنا صورة واضحة عن نوعيّة الحقيقة المختلف فيها. وذلك لأنّ موضوعات الخلاف بين المسلمين تختلف مجالاتها، وتتنوّع حقولها المعرفية إلى حقل يتساهل فيه المتكلمون مع الفكر المختلف، وحقل لا يقبلون فيه أي تساهل أو تنازل. فإذا كان مجال الحقيقة هو الظنيات التي لا نصّ فيها أو فيها نصوص محتملة، ومرتبطة بالجزئيات الفقهية العملية فلا مانع عند الأشعري وأكثر أصحابه من القول بتعدّد الحق وتجنّب الحكم بالتخطئة وحتى الذين يقولون بوحدة الحق في هذا المجال فإنّهم لا يؤثّمون المخطئ، بل يذهبون إلى أنّه مأجور إذا بذل ما في وسعه من التفكّر. أمّا إذا كان مجال الحقيقة هو القطعيات أو العقيدة التي يطلب فيها اليقين فإنّ المواقف تتصلّب، ويختفي الإقرار بحق الآخر في الاختلاف والتأويل، ويكبر حجم

الخطأ ويتضخم الحكم المترتب عليه بحيث يتجاوز مجرّد التأثيم العادي إلى مستوى التبديع والتضليل والتكفير.

والذين عمّموا الحكم بالتخطئة أو التصويب على المجالين قلّة مثل بشر المريسي الذي ألحق الظنيات بالقطعيات في تخطئة المخالف وتأثيمه، ومثل الجاحظ وأبي الحسن العنبري اللذين ألحقا القطعيات الأصولية بالظنيات الفرعية. فقد ذهب الجاحظ إلى أنّ مخالف ملّة الإسلام معذور إذا اجتهد في تحرّي الحق. وقال العنبري – وهو معتزلي كالجاحظ – بأنّ كل مجتهد في الأصول القطعية مصيب على معنى أنّ الحق فيها متعدّد وتابع لاعتقاد المعتقد[27].

أمّا الأشاعرة وسائر أهل السنّة فيقولون بوحدة الحق في القطعيات والأصول الكلامية خلافا للظنيات والفروع الفقهية. والمقصود بالكلاميات كما بيّن الغزالي العقليات المحضة التي يمكن إدراكها قبل ورود الشرع[28]. وهذا الاختيار يدلّ على ثقة متكلمي الأشاعرة بالعقل، لأنّهم يرونه أهلا لبناء أحكام قطعية معصومة من الخطأ دون توقف على ورود الشرع. لكنّ العقل المقصود هنا هو العقل الأرسطي، أي عقل المنطق التقليدي الذي اعتمده الأشاعرة في ترسيخ سائر مقالاتهم الكلامية، وفي تأكيد وحدة الحق. ومن المبادئ المنطقية التي وظّفوها في هذا المجال مبدأ الهوية أو الهو هو، ومبدأ استحالة التناقض.

ويصعب في تقديري أن نبالغ في تسطيح موقف الأشاعرة وسائر المتكلمين بناء على بنية التفكير الحديث، لأنّ كل فكر محكوم بسياقه الخاص. وموقف الأشاعرة رغم قابليته للنقد منسجم مع ذاته، وقد كان هو الموقف الممكن في حدود بنية تفكيرهم، وفي إطار مرجعياتهم الدينية والمنطقية. فالتفكير الكلامي والديني عموما يفقد شرط إمكانه إذا أنكر ثبوت الحقائق وأسرف في تبني التوجّهات النسبية. لذلك، فما كان بإمكان المتكلمين أن يفكّروا إلاّ كما فكّروا. وهم مع ذلك لم يكونوا يسرفون في تكفير المخالف رغم ميل كثير من المقلدين إلى ذلك. فقد بيّن ابن تيمية، وهو أحد أقطاب أهل السنّة أنّ « أهل

السنّة لا يبتدعون قولا ولا يكفّرون من اجتهد فأخطأ وإن كان مخالفا لهم مستحلا لدمائهم»[29] أمّا الغزالي فقد ألّف كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" لمواجهة فوضى التكفير التي استشرت في زمنه، وقد بيّن فيه خطورة التعصّب، وأوصى بكفّ اللسان عن أهل القبلة ما أمكن مؤكّدا أنّ الكفر لا يلزم المؤوّلين، وقد قال مستنكرا « وكيف يلزم الكفر وما من فريق من أهل الإسلام إلاّ وهو مضطرّ إليه»[30].

ويمكن أن نستنتج في خاتمة هذا المقال أنّ المسلمين مهما اختلفت مذاهبهم كانوا ينطلقون من مسلّمات مشتركة هي التي كانوا بها مسلمين، ويختلفون في مسائل هي التي كانوا بها متباينين. فما اتفقوا فيه لم يمنعهم من الاختلاف، وما اختلفوا فيه لم يسلبهم صفة الإسلام وإن خطّأ بعضهم بعضا

---

[1] – المواقف: ص 8، علم الكتب–بيروت (د.ت).

[2] – المنقذ من الضلال: ص 91، دار الأندلس، 1980 – ط/9.

[3] – المقدمة: ص 327، دار المصحف – القاهرة (د.ت).

[4] – المواقف: ص 7.

[5] – الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن: ص 179 – دار قهرمان – استانبول – تركيا، 1986.

[6] – الجرجاني: التعريفات: ص 54، بغداد – العراق، 1986.

[7] – الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، ص 180.

[8] – شرح العقائد النسفية: ص 63، طبع محمد صبيح وأولاده، مصر: 1939 – ط/2 – وانظر ذلك في التعريفات للجرجاني، ص 54.

[9] – المفردات في غريب القرآن: ص 180.

[10] – الجرجاني: التعريفات: ص 75.

[11] – التفتازاني: شرح العقائد النسفية: ص 63-64-65.

[12] – التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون: ج2 ص811 – دار قهرمان للنشر والتوزيع – استانبول – تركيا 1984.

[13] – الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن: ص 424.

[14] – التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون: ج 2 ص 811.

[15] – الجرجاني: التعريفات: ص 77.

[16] – الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 262- طبع مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر- 1937- ط/1.

[17] – العقائد النسفية: ص 84-88 (مطبوع مع شرح التفتازاني).

[18] – عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، ص 6-7، استانبول-تركيا، 1928- ط/1.

[19] – الإسنوي: نهاية السول في شرح مناهج الأصول، ج 1، ص 25، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر- مصر (د.ت).

[20] – الرازي: معالم أصول الدين، ص 20- دار الفكر اللبناني، بيروت – 1992- ط/1- وانظر: الباجي: إحكام الفصول في أحكام الفصول: ص 171، تحقيق عبد المجيد تركي- دار الغرب الإسلامي – بيروت- لبنان 1986- ط/1.

[21] – الباجي: الحدود في الأصول، ص 30 – تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي- بيروت- لبنان 1973- ط/1.

[22] – التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 329.

[23] – الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم: ص **27**، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر– دمشق – سوريا، **1983**، ط/**2**.

[24] – القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص **5**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، نشر مكتبات الكلية الأزهرية بمصر– ودار الفكر ببيروت والقاهرة– **1973**– ط/**1**.

[25] – أنظر على سبيل المثال كتابه مفهوم النص، نشر المركز الثقافي العربي – بيروت والدار البيضاء – **1990**، ط/**1** – وكتابه: النص، السلطة، الحقيقة، نشر المركز الثقافي العربي، **1995**، ط/**1**.

[26] – التلقّي والتأويل: ص **218**، المركز الثقافي العربي – **1994**– ط/**1**.

[27] – الغزالي: المستصفى: ص **348**–**349**، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان **1993**، ط/**1**.

[28] – م.ن: ص **348**.

[29] –ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ج **19**، ص **212** – مكتبة المعارف، الرباط– المغرب.

[30] – فيصل التفرقة بين الكفر والزندقة: تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني – بيروت – **1993** – ط/**1**.